

الوقف والطرق الصوفية* في العصر الحديث

تيري زاركون

إن العودة إلى الوراء قد تكون طريقة للتقدم إلى الأمام
(مارشال برمان)**

وكانت الطرق الصوفية في العالم الإسلامي بين أهم المستفيدين من نظام الوقف. فخلافاً للمؤسسات الأخرى كالجوامع أو المدارس، حيث تعود العائدات التي توفي أصحابها في العادة إلى أعمال الخير العام والتعليم وترميم المباني وأماكن العبادة، فإن العائدات في الطرق الصوفية وإضافة إلى ما أشير إليه، كان عليها أيضاً أن تؤمن الاستمرارية المادية والمعنوية لسلسلة من الأفراد، من الشيوخ والمريدين، إلى جانب تأمين وجود عائلاتهم وسدنة خانقاتهم، وتأمين رعاية التوجه الصوفي لرعايتهم ولمريديهم. ومهما كانت حياة التصوف، حياة روحية، فإن البنية المادية والاقتصادية الجيدة كانت تسهل حسن تدبير البيت الصوفي (التكية أو الخانقاه) وتسهم في سعادة الجماعة التي كان عليها أن تعولها. لذلك كان على مراكز التصوف أن تحسن التصرف بما أوتمنت عليه منذ قرون طويلة في بعض الأحيان. ومن هذا المنطلق لم يعد العمل الخيري الذي هو أساساً من أول الحوافز على الأوقاف إلا عنصراً بسيطاً، له

(*) Thierry Zarcone, Waqfs et Confreries Religieuses à l'Epoque Moderne; in: Le

Waqf dans le Monde Musulman Contemporain. Istanbul 1994, pp. 237-248.

(**) All that is Solid Melts into Air: the Experience of Modernity, New York, Simon and Schuster, London, 1983, p. 36.

قداسته، لكنّ الأهمّ الآن هو الحفاظ على التقليد والمتوارث. فالأوقاف، سواءً أكانت غنيّة أم فقيرة، بات عليها تجاوز الجانب الاقتصادي والمادي لتقوم بعمل له أثره على حياة التكية وعلى الإبقاء على تقليد الطريقة التي ينتمي إليها أفرادها، وعلى الحياة الروحية للناس الذين التزموا السير على هذا النهج. ولنأخذ مثلاً، من ضمن أمثلة متعددة؛ إن انخفاض أو اختفاء العائدات المالية، إن بالمصادرة أو بطريقة أخرى لن يسمح إطلاقاً للشيخ بإعالة تكايا الدراويش الذين ينخرطون في الطريقة، إذ ليس بإمكان هؤلاء أخذ فرص والتغيب في الخارج لعدة أيام؛ فمن نتائج الغياب خسارة العمق الروحي. إن مسألة القاعدة الاقتصادية للطرق الصوفية، قد اكتسبت وبعد القرن التاسع عشر أهمية خاصة، لما لها من أثر على سير الحياة الاجتماعية الصوفية، مما جعلها ومنذ ذلك الحين وحتى الآن في المقام الأول من الاهتمامات. وبالفعل فإن محاولات الإصلاح في مؤسسة الوقف والتي جرت في مجمل البلدان الإسلامية منذ ذلك الوقت، والناجمة عن اضطراب سياسي واقتصادي قد أثرت سلباً وبقوة على التكايا والطرق والممارسة الصوفية. ولقد خضعت الحياة الصوفية للتحويل، بحيث صار لزاماً عليها أن تتبع بعد ذلك استراتيجيات جديدة تبعاً لأحوال السلطة السياسية ولمواقفها تجاهها حتى يتسنى لها وبكل الوسائل الحفاظ على قاعدتها المادية واستمرارها⁽¹⁾.

(1) من أجل رؤية عامة عن العلاقة بين الوقف والزوايا في أرجاء العالم الإسلامي راجع:

Ömer Lütfi Barkan, «Osmanlı imparatorlugunda bir iskan ve kolonizasyon metodu olarak Vakıftar ve Temlikler. İstila devirlerinin kolonizatör türk dervisleri ve zaviyeler», *Vakıftar Dergisi*, II, 1942, pp. 279-386; Mustafa Kara, *Din, Hayat, Sanat Acısından Tekkeler ve Zaviyeler*, 2ème éd., Istanbul, Dergah Y., pp. 133-144; John Robert Barnes, *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire*, Leiden - E. J. Brill, 1986; Aharon Layish, «*Waqf and Sûfi Monasteries in the Ottoman Policy of Colonization: Sultân Selim I's waqf of 1516 in favour of Dayr al-Asad*», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1987, pp. 61-89; Muhsin Kiyani, *Târikh-e khanaqâ dar Irân*, Kutub-Khâna-ye Tahuri, Téhéran, 1990, pp. 310-328; S. Jamal Malik, «*Waqf in Pakistan. Change in Traditional Institutions*», *Die Welt des Islams*, XXX, 1990, pp. 63-97; Fariba Zarienfah-Shahr, «*Tabriz under Ottoman Rule (1725-1730)*», Dissertation, The University of Chicago, 1992.

لقد شكلت الأموال التي أوقفها أصحابها بعد وفاتهم وباستمرار جزءاً هاماً من الإرث العقاري في العالم الإسلامي، فبطريقة غير مباشرة استطاع من لهم حق الانتفاع - وهم هنا أصحاب التكايا والدور الصوفية - لعب دور لا يمكن الاستهانة به في التأثير على المقدرات الاقتصادية في الامبراطوريات وفي الدول التي يعيش هؤلاء في كنفها. لقد تمكن أصحاب التكايا باستمرار بتأييد من الحكام أحياناً، وبتأييد مستمر من مريديهم أن يتحولوا إلى أصحاب أملاك عقارية شاسعة، وبظهور الحداثة اتخذت هذه الأملاك شكل تروستات صناعية وعقارية تمارس نشاطات مختلفة. ويمكننا إعادة أحد مصادر الثروات العقارية الكبرى في أوقاف التكايا داخل الامبراطورية العثمانية، على سبيل المثال، إلى سياسة الدولة العثمانية التي شجعت على إقامة الدراويش في الأراضي المفتوحة حديثاً وعلى تقديم هبات عقارية - أراضي وأبنية - إلى الطرق الصوفية⁽¹⁾. ومن الأمثلة التي تؤيد ما نذهب إليه، الأوقاف التي أعطيت لتكية شيخ أحرار في آسيا الوسطى. لقد استطاع هذا الشيخ النقشبندي وبتأييد من السلطة التيمورية أن ينغمس في أعمال الزراعة والتجارة العالمية، مما أثر بقوة على اقتصاد الامبراطورية. لقد استطاع شيخ أحرار مستفيداً من العصبية داخل الطريقة أن يكتسب شهرة تجاوزت حدود الدولة⁽²⁾. أما بعد القرن التاسع عشر فإن أوقاف الطرق الصوفية لم تعد تثير شهوة الدول ولا الأفراد.

في العرض الذي تقدم سنثير أول الأمر تساؤلاً حول الأسباب التي دفعت السياسيين لإصلاح هذه المؤسسة الهامة والسعي إلى التدخل في شؤون التكايا إلى حد فرض رقابة كاملة عليها. لقد كانت الأسباب الأساسية أسباباً مالية، ومن ثم أسباباً سياسية واجتماعية ترافقت مع سيرورة التحديث التي التزم بها العالم

(1) Cf. Ö. L. Barkan, «Osmanli imparatorlugunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak Vakıflar ve Temlikler...», art. cit.; A. Layish, «Waqf and Sûfî Monasteries in the Ottoman Policy of Colonization...», art. cit.

(2) Jo-Ann Gross, «The Economic Status of a Timurid Shaykh: a Matter of conflict or Perception», *Iranian Studies*, vol. XXI, 1-2, 1988, pp. 84-103.

الإسلامي. ومن ثم سنحاول تحليل النتائج التي ترتبت على نظام الوقف وتأثيره في الحياة الصوفية، مع الأخذ بعين الاعتبار وجوب التمييز بين التصوف كعقيدة، والتصوف كمظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية.

I - لماذا السيطرة على أوقاف الطرق

ظلت التكية عُرضةً للعديد من التجاذبات، فهي تمثل سلطة مزدوجة، دينية - فالشيخ هو في غالب الأحيان إمام، أي أنه سلطة، وهو معلم له سلطة كاريزماتية - أي أن له سلطته السياسية بحسب أهمية الأفراد الذين يدورون في فلكه؛ وهو أخيراً سلطة اقتصادية، نظراً للثروات التي تستطيع التكية، أو الطريقة الصوفية أن تجمعها على مر العصور، بما يخص الطرق الكبرى وتبعاً لسلم الطرق. وفي حال وجود مركزة للثروات وللسلطة، فإن علينا أن نضرب هذه السلطات بعشرة أضعافها. والشخصية الرئيسة التي تمر عبرها كل هذه السلطات هي الشيخ، خاصة حين يكون الشيخ أيضاً هو متولي الأوقاف. هكذا وبمراقبة الوقف يصبح بالإمكان ممارسة ضغط على الشيخ كما يمكن عبر ذلك المشاركة بسلطته: بإعلان إفلاسه، فإما أن تكون السلطات موضع السؤال قد وجدت نفسها ضعيفة جداً، أو أنها بطور الانتهاء، أو أنها بصدد إعادة نفسها في إطار مختلف من حيث اتباع استراتيجيات جديدة.

بعد إعلان حل الطريقة البكتاشية عام 1826 بسبب ارتباطها بالانكشارية، وجهت إلى أفراد هذه الطريقة تهمة الابتداع، مما أتاح إعلان مصادرة أوقافها وبيعها لحساب الدولة العثمانية. لم تكن الأسباب الاقتصادية والسياسية بهذه البراءة، إذ إن العائدات الناجمة عن هذا البيع قد أغنت خزينة الدولة وأتاح للسلطان محمود الثاني أن يكون جيشاً بديلاً عن الجيش الانكشاري⁽¹⁾. ومع بداية القرن التاسع عشر، دخلت كل من مصر وتركيا مرحلة التحديث. وخشية

J. R. Barnes. *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire*, op.cit., (1) pp. 89-91. Sur les assises économiques des couvents de la confrérie bektachie, voir Suraiya Faroqi, «The Tekke of Haci Bektas: Social Position and Economic Activities», *International Journal of Middle Eastern Studies*, 7, 1976, pp. 183-208.

أن تجد هذه الدول معارضةً من قبل علماء الدين وفقهائه لخطواتها العلمانية، راحت تبحث عن الوسائل التي تحد من سلطانهم، وتالياً كان على السلطات أن تزيج وصاية هؤلاء الفقهاء عن الموارد التي يتكلمون عليها، ومنها الأوقاف. ونحن نعلم أن العديد من العلماء كانوا أيضاً شيوخ طرق وأصحاب تكايا. ولم تتخذ هذه الإجراءات في الدولة العثمانية أو في مصر وحسب، ففي نهاية القرن التاسع عشر، وفي روسيا قام الإصلاحيون من التتار الجدد، في منطقة القرم بتحدّي سيطرة الأولياء على الوقف، وقد تمثل ذلك على سبيل المثال برسم كاريكاتوري في مجلة إسماعيل باي غاسبرنسكي (كاسبيرالي)، يصور العلماء المعممين وهم يحلبون بقرة يفترض أن تكون تمثيلاً للأوقاف⁽¹⁾. وفي إيران أيضاً وجدت السلطات القاجارية، ثم البهلوية نفسها مضطرةً لفرض رقابتها على الأوقاف بهدف الحد من سلطات رجال الدين الشيعة، ومن أجل الحد من معارضتهم السياسية والدينية لسياساتهم وتوجهاتهم التحديثية⁽²⁾. وعندما وجد الشيوخ أنفسهم محرومين من مراقبة مداخيلهم صار لزاماً عليهم الإقرار بتبعيةهم للحكم كما صار لزاماً عليهم أيضاً التعامل معه. ومن دراسة

(1) Alexandre Bennigsen, Chantal Lemerrier-Quelquejay, *La presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie*, Mouton and Co, Paris-La Haye, 1964, pp. 140-141, 143. Sur la situation des *waqfs* en Asie centrale à l'époque moderne, voir L. Zimin, «Enquête sur les *Vakouf* du Turkestan», *Revue du Monde Musulman*, XIII, 1911, pp. 276-310; Sirri Hakan Kirimli, «National Movements and National Identity among the Crimean Tatars (1905-1916)», PhD, University of Wisconsin, 1990, pp. 21-22; Abdulvali Qusmatov, *Vaqf. Namudahi zamindurio vaqf dar shimoli Todjikiston dar solho-ye 1870-1917*, Irfon, Dushanbe, 1990, pp. 51-69 et R. McChesney, *Waqf in Central Asia, four hundred years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889*, London, 1990.

(2) Yann Richard, *Le shi'isme en Iran. Imam et revolution*, Librairie d'Amérique et d'Orient Jean Maisonneuve, Paris, 1980, pp. 67-68. En Iran, à l'époque moderne, les *waqfs* des confréries ne semblent pas avoir été très importants d'après Richard Gramlich, *die Schiitischen Derwischordens Persiens*, Kommissionsverlag Franz Steiner, Wiesbaden, 1981, 1, 149-151. Sur les *waqf* en Iran, voir Ann K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia*, Oxford University Press, London, 1953, pp. 230-237; A. H. Morton, «The Ardabil Shrine in the Reign of Shâh Tahmasp I», Iran, 1974-75, XII, pp. 31-64; XIII, pp. 39-58.

الموقف في باكستان المعاصرة يتبين لنا أن الدولة السنية قد مارست رقابتها على الأوقاف التي فني الأوصياء عليها، ومن خلال هذه الرقابة استطاعت تقليص سلطة البيوتات الصوفية الكبرى في الأرياف، حيث كان لهذه أتباع متعددون. إن الغاية التي توختها السلطة هنا كانت مزدوجة: أولاً، خفض إيرادات البيوت الصوفية من أجل إضعافها، ومن ثم إعطاء جزء من وظائف الشيخ لعميل في الحكم يتقاسم مع الشيخ بعضاً من السلطة الكاريزمية التي يتمتع بها، وعلى سبيل المثال السماح لبعض الموظفين القيام بإدارة الاحتفالات الصوفية⁽¹⁾. . . . فكما نرى، لقد تكللت جهود الدولة بوضع يدها على الحياة الاجتماعية الصوفية عبر وضع اليد على الأوقاف بنجاح معقول؛ والنتيجة كانت انهيار التصوف بشكله الاجتماعي والعقدي، في العالم الإسلامي المعاصر.

في ظل نظام محمد علي، وضعت كل الطرق الصوفية عام 1812 تحت سلطة شيخ واحد اختاره المتصوفون، وهو الشيخ البكري، الذي امتدت رقابته لتطال عائدات البيوتات الصوفية الأخرى، وبواسطته توزع الأموال على المشايخ الآخرين بما يؤمن سير العمل في الزوايا التي يديرونها⁽²⁾. . . . وابتداءً من هذا التاريخ راح الضغط على الحياة الصوفية يتنامى شيئاً بعد شيء حتى العام 1903، إذ أنيط الإشراف على الأوقاف المصرية بوزارة خاصة، هي وزارة الأوقاف، مما أخرج الأوقاف كلياً من التصوف، أي عملياً من إدارة أسرة الشيخ البكري. ثم كان قانون عام 1952 الخاص بالأوقاف الخيرية والذي حرم عدداً كبيراً من البيوتات الصوفية من عائداتها. وسنغطي لاحقاً بعض الأمثلة عن النتائج الكارثية التي ترتبت عن هذه الإجراءات الأخيرة، والتي طالت الطرق الصوفية بشكل خاص. ثم إن رقابة الدولة قد تعززت بعد ذلك بشكل

Katherine Ewing, «The Sufi as Saint, Curer, and Exorcist in Modern Pakistan», (1) *contribution to Asian Studies*, vol. XVIII, 1984, pp. 106-114; S. J. Malik, «Waqf in Pakistan. Change in Traditional Institutions», art. cit.

Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-linked institutions in nineteenth century Egypt*, (2) Leiden, E. J. Brill, 1978; Pierre-Jean Luizard, «Le soufisme égyptien contemporain», *Egypte/Monde arabe*, 2, 2^e trimestre 1990, pp. 43-50, 65.

قوي خاصة في ظل الإجراءات الجديدة التي اتخذت عام 1976 وعام 1981⁽¹⁾. أما في الإمبراطورية العثمانية فإن الإجراءات الأولى تجاه الأوقاف قد اتخذت مع بداية القرن التاسع عشر، وقبل عشر سنوات من إصدار التنظيمات باستصدار قرار بإنشاء وزارة للأوقاف، ومن مهامها تجميع عائدات الأوقاف بهدف توزيعها لاحقاً على البيوتات الصوفية ولكن ليس دون تحفظات. هكذا أصبح المشايخ موظفين في الإدارات الحكومية وقد خسروا الكثير من استقلاليتهم في إدارة مؤسساتهم⁽²⁾. إلا أن سلطة الدولة قد طالت مدى أوسع من مجرد توزيع الرواتب على المتصوفة، وهذا ما لم يكن يحصل بكل الأحوال إلا بمساومة تتخذ أشكالاً شتى، وتطال أحياناً تسمية مشايخ الطرق والخانقاوات الصوفية. وقد أنيط تنظيم ذلك بجهاز خصص لإدارة التكايا الصوفية، وهو تجمع المشايخ الذي أوجد عام 1866 من قبل شيخ الإسلام (إلا أن العمل قد انحصر هنا بمنطقة اسطنبول)⁽³⁾. لم تكن هذه الإجراءات مما يعجب رؤساء الطرق، كما أن طلبات التوقف عن مصادرة الأوقاف كانت قوية. وفي الإمبراطورية العثمانية كانت مشيخة الطرق الصوفية التي أسست عام 1909 من أهم التنظيمات التي تحدثت محاولات الدولة للاستيلاء على أوقافها⁽⁴⁾.

(1) Frederick de Jong, «Aspects of the Political Involvement of Sufi Orders in Twentieth Century Egypt (1907-1970) - an Exploratory Stock-Taking», in *Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and Sudan*, (ed. G. R. Warburg, U. M. Kupferschmidt), Praeger, New York, 1983, pp. 198; du même, «Les confréries mystiques musulmanes au Machreq arabe», *Les ordres mystiques dans l'Islam*, (éds. P. Popovic, G. Veinstein), EHESS, Paris, 1985, pp. 251-252; P.-J. Luizard 1990, p. 65.

(2) Irfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, Ankara, 1983, Seha nesriyat, pp. 155-156, 195-197.

(3) I. Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, op.cit., p. 204; Thierry Zarcone, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en islam. Rizâ Tevfik, penseur ottoman; du soufisme à la confrérie*, Librairie d'Amérique et d'Orient Jean Maisonneuve/Bibliothèque de l'Institut Français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul, Paris, 1993, pp. 139-143.

(4) T. Zarcone, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en islam...*, op.cit., p. 147. en 1918, la Dâr ül-Hikmeti 'l-islâmiye,

مؤسسة طالبت أيضاً أن تعاد الأوقاف إلى المؤسسات الإسلامية،

(cf. Sadik al-bayrak, *Son Devrin İslam Akademisi. Dâr-ül Hikmet il-İslâmiye*, Yeni Asya Y., Istanbul, 1973, pp. 122-123).

II - أثر الإصلاح في التصوف (الحياة الاجتماعية والعقيدة)

1 - في الحياة الاجتماعية

قبل الشروع في البحث بالآثار الحاسمة التي أحدثتها الإصلاحات في الأوقاف، وباستثناء الجانب السياسي، على التصوف باعتباره عقيدةً وحياةً اجتماعية يهمننا أولاً أن نحدد دور الشيخ ووظيفته. وبالفعل فإن عقدة المسألة إنما تكمن في علاقة هذا الشيخ بالوقف التابع لطريقته، وللتكية التي ينظمها. والتاريخ يعلمنا أن هؤلاء المشايخ لم يكونوا باستمرار من الإداريين. ففي الهند مثلاً كان المبدأ أن لا يقوم المشايخ بالاهتمام بالجانب الإداري، باعتبار ذلك من المعاملات الدنيوية، بل كانوا ينيطون هذا العمل بالمتولي. ولم يكن هذا الإجراء بالأساس سبباً للعديد من الإشكالات⁽¹⁾. بإمكاننا أن نلاحظ على سبيل المثال وفيما يخص أوقاف الطريقة التي يديرها الشيخ معين الدين شيشتي في راجستان، أن ثمة ثلاث فئات، أو أحزاباً كانت تتقاسم عائدات الأوقاف التابعة للطريقة: الشيخ وأسرته، والمتولي، واللجنة التابعة له، ومجموعة الخدم التي تتولى شؤون التكية⁽²⁾. وفي تركيا كانت الأوقاف على الدوام سبباً للخلافات وسوء التفاهم، فالشيوخ يعملون على إبعاد المتولي ليكون لهم كامل الحرية في إدارة العائدات والاستفادة منها. ويظهر أنه لم يكن المشايخ جميعاً على وفاق من حيث القبول برقابة الأوقاف العائدة لطرقهم ولخانقائاتهم الصوفية. أما المشايخ المؤسسون للطرق الصوفية فقد ابتعدوا عامة عن الأوقاف وحاولوا باستمرار تحديد المكانة التي تشغلها الأوقاف داخل إطار العمل التصوفي. ففي القرن الثاني عشر الميلادي كتب شهاب الدين

Cf. E. A. Mann, «Religion, Money and Status: Competition for Resources at the Shrine of Shah Jamal, Aligarh», in Christian W. Troll (éd.), *Muslim Shrines in India. Their Character, History and Significance*, Oxford University Press, Delhi, 1989, pp. 150-151.

P. M. Currie, *The Shrine and Cult of Mu'in al-Din Chishti of Ajmer*, Oxford University Press, Delhi, 1989, p. 179.

السهروردي صاحب عوارف المعارف ما يلي :

«إن المستفيد الوحيد من وقف الرباط هو الصوفي الحق الذي تحول انشغالاته بالله دون تأمينه لما يقيم أوده . بل إنه إذا كان هناك ليتحاشى العمل ، فمن الأنسب ألا يعتاش بعائدات الرباط . فالعائدات هذه مخصصة فقط لمن ينشغلون بالله وحده . فعندما يكون هؤلاء بخدمة سيدهم ، فإن العالم يكون بخدمتهم...»⁽¹⁾.

من الأمثلة القريبة إلينا نسوق حالة الصوفي المصري الشهير أحمد الصاوي الذي أقسم في مكة عام 1825 أن لا يتولى إطلاقاً إدارة وقف أو مسجد⁽²⁾ . ومن دراسة مقارنة لبيتين من بيوت التصوف في الهند ، ومن زاوية التاريخ الاقتصادي يتبين لنا أن الطريقة التي كانت الأقدر على تطوير مريديها ومؤيديها هي الطريقة التي كان الشيخ فيها الأقل تعاطياً بالأعمال المالية للتكية . وقد استخلص واضع الدراسة أن طلب الموقع والسلطة كان طلباً لا يمكن الالتزام به إذا ما تجاوز بعض النقاط أو الحدود ، وأنه حين تعطى القاعدة المادية إلى السلطة الروحية ، فإن القيم المادية ستكون كفيلة بإنهاك الدفع الأولي الذي قاد الجمهور للتفاني في خدمة المركز الصوفي⁽³⁾ . من هنا يحق لنا التساؤل عن الوظيفة التي يجب أن تناط بالشيخ . أعليه أن يلتزم حدوده بلعب دور الموجه للنفوس ، وأن يكتفي بإقامة الشعائر والاحتفالات وأن يتولى رعاية نشاط الدراويش المنسحبين إلى خلایاهم ، حيث يمارسون التأمل وأن يقوم بنشر تعاليمه الروحية ، أم أن عليه أيضاً أن يفكر بسير العمل داخل تكيته؟ علينا أيضاً أن نتفكر بجشع بعض المتولين الذين حاولوا دون شك التصرف بأموال الحركة الصوفية وبتقليص المبالغ المخصصة

(1) Cité par Jacqueline Chabbi, «La fonction du ribat à Bagdad du V^e siècle au début du VII^e siècle», *Revue des études islamiques*, 1974, p. 119.

(2) Gilbert Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIX^e siècle (1782-1882)*, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, Le Caire, 1982, I, pp. 235-236.

(3) E. A. Mann, «Religion, Money and Status: Competition for Resources at the Shrine of Shah Jamal, Aligarh», art.cit., pp. 164-165.

للممارسة الصوفية: تقليص مقصورات الاعتكاف على سبيل المثال، تحديد شراء الكتب وتقليص عدد ما يخصص للمكتبات، الاقتصاد بشراء الخشب للتدفئة في غرف الذكر والسماع إبان الشتاء... إلخ، كلها أمور تدفع الشيخ لإلقاء نظرة على سير العمل وعلى الركائز المادية في الممارسة الصوفية. والعكس وارد أيضاً، فثمة مشايخ مارسوا أيضاً إلى جانب مهمات الشيخ مهمة المتولي والذين كانوا أقل اهتماماً، وأكثر تعطشاً للمال والسلطة وأقل اندفاعاً للأعمال والشؤون الروحية.

لقد كانت للإصلاحات التي طالت الأوقاف آثار درامية على الحياة الصوفية وعلى الطرق الصوفية. فمراقبة العائدات في مرحلة أولى، ثم المبادرة إلى مصادرة الأملاك أدت إلى تقليص الحياة الصوفية. فمنذ بداية القرن التاسع عشر وحتى السنوات الأخيرة بتنا نشهد تقلصاً مستمراً للبيوت الصوفية، وفي بعض الأحيان اختفاء بعض الطرق بكاملها. كما أن الانتساب إلى الحركة الصوفية شهد انخفاضاً متقطع النظير. ثمة بيوت صوفية في أرجاء الدولة العثمانية وفي مصر كما في الشرق الأوسط قد وصلت إلى حالة مزرية، ذلك أن المبالغ المخصصة لها لم تعد كافية على الإطلاق. وبعد أن تحول المشايخ إلى موظفين في الدولة، وفي ظل هذه الأوضاع السيئة، لم يعد أمام هؤلاء من حلول إلا إقفال البيوت أو طلب الهبات من وزارات الأوقاف بما يشبه التسول⁽¹⁾. والأمثلة على ذلك كثيرة في القرنين التاسع عشر والعشرين. فقد بلغ شيوخ المولوية عام 1847 في اسطنبول درجة من الفقر تثير الشفقة⁽²⁾، وهذا كان وضع البيوت الصوفية في فلسطين إبان الاحتلال المصري ما بين 1831 و 1840 وأواسط القرن العشرين أيضاً⁽³⁾. وفي سوريا عام 1944 وبعد الانتداب الفرنسي، وضعت امتيازات الأوقاف تحت رعاية وزارة أوجدت لهذا

J. R. Barnes, *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire*, op.cit., (1) pp. 93-97.

J. R. Barnes, *id.*, pp. 99. (2)

Cf. F. de Jong, «Aspects of the Political Involvement of sufi Orders in Twentieth Century Egypt (1907-1970) - an Exploratory Stock-Taking», art. cit., pp. 155-156; «Les confréries mystiques musulmanes au Machreq arabe», art. cit., p. 219. (3)

الغرض، ويمكننا بدءاً من هذا التاريخ التحدث عن اختفاء مركز المولوية في حلب، وكان هذا المركز من المراكز الأساسية المتبقية بعد إعلان حل الطرق الصوفية في تركيا⁽¹⁾. أما في مصر فقد بلغت الأوضاع حدّاً مأساوياً خاصة بعد العام 1952، وإعلان حل الأوقاف الأهلية، مما أوقع المشايخ في صعوبات مادية كبيرة. بدءاً من هذا التاريخ، بإمكاننا التأريخ لاختفاء الطريقة البكتاشية في القاهرة، وإغلاق تكيّتها التاريخية المعروفة بتكية الشيخ العاشق، والهجرة الموقّنة للأسرة التي ارتبطت بالطريقة الخلوتية الدمرداشية⁽²⁾. مثل هذه الإجراءات لا يمكن إلا أن تؤدي إلى انخفاض الالتزام بالدعوة الصوفية علماً أن هذا الانخفاض قد اطرّد بانتشار التحديث في العالم الإسلامي.

وفي تركيا وبهدف إعداد الموازنات ومن أجل ترشيد الإنفاق في التكايا، خاصة على الدراويش (مأكل، إقامة، وألبسة) تمّ اتخاذ إجراءات قضت بمراقبة تحركات المتصوفة (مكان الإقامة والهجرة... إلخ) علماً أن حياة هؤلاء الصوفية كانت حتى ذلك الحين مؤمنة على حساب ما يمن به عليهم أصحاب البيوت الصوفية⁽³⁾. إن النتائج الناجمة عن هذه الإجراءات لا يمكن إلا أن تكون قاسية، خاصة بالنسبة للمتصوفة غير الثابتين، غير الحضريين، على البكتاشية بشكل من الأشكال، إذ إن هذه الطريقة كانت تعتمد على الارتباط الروحي أكثر من اعتمادها على المؤسسات الصوفية بالمعنى الحضري للكلمة.

(1) Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, Istanbul, Inkilab ve Aka K., 1983, 2^eéd., p. 363.

(2) F. de Jong, «The takiya of 'Abd Allâh al-Maghâwiri (Qayghusuz Sultân) in Cairo», *Turcica*, 1981, pp. 245, 252-253; «Aspects of the Political Involvement of sufi Orders in Twentieth Century Egypt (1907-1970) - an Exploratory Stock-Taking», art. cit., p. 198; «The Naqshbandiyya in Egypt and syria. Aspects of the History, and observations concerning its present-day condition», in *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman* (éds. M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zarcone), IFEA, Éditions Isis, Istanbul-Paris, 1990, p. 592.

(3) J. R. Barnes, *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire*, op.cit., pp. 100.

وهكذا بنوع من العفوية، ولأن البيوت الصوفية كان عليها أن تنفق بحدود تتجاوز حدود مداخيلها، فقد بات لزاماً عليها أن تختفي. أما إصلاحات الأوقاف والقلق الرسمي بعدم إعطاء البيوت إلا ما يوازي الحد الأدنى، فقد أديا لا إلى المس بالحياة الاجتماعية للتصوف، بل وإلى المس بالعقيدة أيضاً. كما أن السلطات اعتمدت طريقة في العطاء تقوم على احتساب عدد الدراويش العاملين في التكية، مما حمل السلطات على اتخاذ إجراءات تحد من عدد ساكني التكايا⁽¹⁾.

أدت سياسة السيطرة على المداخل لإطلاق يد السلطة في التنظيم الداخلي للطرق الصوفية؛ ومن ثم كان على أفراد الطرق الاستسلام كلياً للشيخ في تقرير السياسة التي يريد لمؤسسته. ومع ذلك فلا يمكن إلا أن يكون الاضطراب مُلزاماً لكل هذه التصرفات. وهكذا كانت تسمية المشايخ لقيادة الطرق الصوفية عملية تخضع لأمر السلطات الحاكمة. وكانت هذه هي الحالة في مصر وفي أرجاء الدولة العثمانية. إذ كان على الشيخ الأكبر، الشيخ شلبي، وهو الأقوى في الطريقة المولوية أن يقر تعيين المشايخ من قبل شيخ الإسلام ومن قبل مجمع العلماء في اسطنبول⁽²⁾. وفي عام 1903، ومع انتقال رعاية الأوقاف من أسرة البكري المعينة عام 1812 من قبل محمد علي إلى ديوان الأوقاف، اكتسب هذا الديوان في مصر أيضاً مهمة تسمية الشيوخ⁽³⁾. وبذلك امتدت رقابة الدول لتطال أبسط الجوانب في الممارسة الصوفية: الرقابة على الاجتماعات، والاحتفالات والإجازات التي تعطى من قبل المشايخ إلى المريدين... إلخ. وقد عمدت السلطات أيضاً إلى إصدار مراسيم تنظم الممارسة الصوفية، وهذه ظاهرة لم تعهد من قبل، إذ تم ضبط كل ما هو مستخدم من ممارسات ومن

J. R. Barnes, id., op.cit., pp. 101. A. Gölpınarlı nous donne l'exemple des tekke de la confrérie mevlevi qui ont connu de nombreux conflits liés à cette question; Mevlana'dan sonra Mevlevilik, op.cit., pp. 262-266.

Cf. I. Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, op.cit., pp. 196-197; T. Zarcone, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en islam...*, op.cit., p. 140.

F. de Jong, «The takiya of 'Abd Allâh al-Maghâwiri (Qayghusuz Sultân) in Cairo», art. cit., p. 245.

مبادئ صوفية⁽¹⁾.

لقد لاحظنا أن الإجراءات المتخذة بحق الأوقاف، كانت أكثر عنفاً مع ظهور الدول - الأمم، فالجمهورية التركية كانت الدولة التي اتخذت الإجراءات الأكثر جذرية، وذلك من خلال استئصال الأوقاف كلية، تماماً كما استأصلت الطرق ما بين عامي 1924 و 1925: «تقفل كل التكايا والزوايا فوق أراضي الجمهورية التركية دون أي استثناء، سواء أكانت هذه موجودة في ظل وقف، أو ضمن عقار خاص يقع في ملكية الشيخ...»⁽²⁾. ومع ذلك فإن تاريخ التصوف التركي لا ينتهي عند هذا الحد، إذ إن قسماً منها قد استمر بطريقة سرية حتى السنوات الأخيرة متخذاً استراتيجيات وطرق حياة مكنته من الاستمرار، تشبه إلى حد ما الطرق والكيفيات المستخدمة في البلدان الإسلامية التابعة لما كان يعرف بالاتحاد السوفياتي. أما ما هو أشد وضوحاً، فلم يكن استمرار النظام العقدي الذي عاش بعد قرارات المنع الصادرة عام 1925، بل استمرار الحياة الاجتماعية الصوفية التي استطاعت البقاء ضمن الغطاء الذي أمنتها المساجد. وبعد أن أعيد العمل بنظام الأوقاف في تركيا عام 1967 وإن على قواعد وأسس جديدة كلياً تشبه إلى حد ما ما جاء في نظام الجمعيات الفرنسية الصادر بقانون 1901، فإن بعض هذه التكايا/المساجد قد حاولت أن تعيد بناء نفسها وأن تجد لها قاعدة مادية مستقرة. وساعدها في ذلك إرث رمزي يتمثل بكلمة الوقف وبحنين لم يكن بالإمكان القضاء عليه. وقد أثبتت بعض الأبحاث المفصلة أن التكايا قد تخفت تحت عناوين أقل إثارة للشكوك: وقف جامع إسماعيل آغا العلمي، ووقف إسماعيل للعلم والحكمة (1979)، ووقف

(1) F. de Jong, *Turuq and Turuq-linked institutions in nineteenth century Egypt*, op.cit., pp. 196-214; M. Kara, *din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, op.cit., pp. 389-416; P.-J. Luizard, «Comment rationaliser l'irrationnel ou le droit positif au secours et la mystique organisée», *Egypte/Monde arabe*, 5, 1991, pp. 283-299; T. Zarcone, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en islam...*, op.cit., p. 143.

(2) Cf. Sadik Albayrakt, *Türkiye' de Din Kavgai*, 4^e éd., Samil Y., Istanbul, p. 188; M. Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, op.cit., pp. 327, 442-444.

التربية والتعليم والمساعدة والصدقة المعروف بوقف هكيول (1980). وهذا تحت غطاء نقشبندي، ثم الوقف من أجل الحفاظ على الموسيقى والفولكلور التركي وتطويرهما عام (1981) وبغطاء من الطريقة الخلوتية⁽¹⁾. ومن خلال هذا النمط الجديد من الأوقاف تدفقت أموال التنظيمات الإسلامية من الخارج (من الخليج بشكل خاص) مما سمح لبعض البيوت الصوفية أن تطور حقل عملها الاجتماعي والسياسي الذي كان محدوداً، إن لم نقل معدوماً مع السنوات الأولى من الحكم الجمهوري. لقد قامت الطرق التي تنتمي إليها هذه التنظيمات بدور هام في إعادة أسلمة البلاد من خلال تمويل مدارس: إمام - خطيب، ومن خلال اتباع سياسة تعتمد نشر الكتب والمجلات وإنشاء العديد من دور النشر⁽²⁾. وفي حالة إحدى هذه الزوايا، نجد أن النموذج الذي استلهم، هو حالة أحد المشايخ الذين يتبعون مباشرة سياسة التربية والتعليم ونشر الثقافة، عبر نموذج يتحدر من الطريقة النقشبندية، إنها تكية غوميش حنفي⁽³⁾. ثمة مثل آخر جرت من خلاله محاولات لإعادة إحياء الحياة الصوفية، إن نموذج الوقف الذي يقوم على التعليم والتربية، والوقف الذي يدور لسنة. من أبرز مدبري هذا الخط يشار إلى مغايليل داريباش، والذي استطاع أن يجعل مشروعه الاجتماعي والثقافي جزءاً من إطار التكية النقشبندية القديمة، مشروع سلمي أفندي الذي بدأ الاستثمار فيه منذ العام 1988 (يقع المشروع في حي بابا حيدر في أيوب). أما متولي هذا الخط من الأوقاف فليس سوى عزت كوشان، أحد أبرز وجوه النقشبندية التركية (وهو أيضاً على

Cf. Yeni Vakıftar Katalogu, 1984.

(1)

Cf. T. Zarccone, «L'héritage actuel de la Naksibendiye en Turquie et en Egypte», in (2) **Modernisation et nouvelles formes de mobilisation sociale II: Egypte-Turquie**, Actes des journées d'études tenues au Caire les 8, 9, 10 juin 1990, dossier du CEDEJ, 1992, pp. 113-115; Esat Cosan, Yeni Ufuklar, Vefa Y., Istanbul, p. 88-90.

I. Gündüz, Gümüşhânevi Ahmed Ziyâüddin (KS). Hayatt, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve (3) **Hâlidîyye Tarikan**, Istanbul, Seha Nesriyat, 1984, p. 51; Esin Gürdoğan, Görünmeyen Üniversite, Seha Y., 1989, p. 76.

رأس الوقف المعروف باسم هكيول - المشار إليه أعلاه). لقد سمح مغايل داريباش أن تحال أبنية التكية إلى الوقف العلمي في إطار المشروع الذي يتولى قيادته. هكذا راحت النقشبندية وفي ظل نظام الأوقاف تستعيد في اسطنبول وإن ببطء بعض ما كان لها منذ ما قبل الجمهورية. إن المشروع التربوي المشار إليه إنما يندرج في إطار آخر كنا قد أشرنا إليه في دراسة سابقة، وما الإطار الصوفي هنا إلا محاولة للمساعدة بشكل كلي⁽¹⁾. وعلى الأوقاف أن تمول مستقبلاً سبع معاهد (بعضها عامل حالياً)، معهد للفنون الإسلامية، وآخر للعلوم الإسلامية، ومعهد للجماعات الإسلامية وللأترك في الخارج، معهد للتاريخ ومعهد للعلوم السياسية والإدارية، وأخيراً، معهد للعلوم الاقتصادية⁽²⁾.

يتبين لنا، ومن خلال الأمثلة المعطاة وجود أنماط جديدة من الأوقاف/التكايا، إنها محاولة، قد جاءت رغم التحولات والتغيرات ورغم القوانين الصادرة عام 1925 لمنع العمل بنظام الأوقاف ولتحيي أو لتعيد بناء نظام البيوت الصوفية في إطار جديد، فقهياً واجتماعياً مع ما لذلك من تأثير على المستوى الثقافي. علينا أن نعتزف ودون تحيز أيديولوجي أن العملية قد عرفت بعض النجاح وأن الدراويش الذين التزموا إعادة بناء مجتمع تقليدي قد استطاعوا التكيف بمؤسساتهم مع ظروف العصر ومتطلباته؛ وقد استطاعت مؤسسة الوقف الجديدة أن توفر القاعدة المادية لهذه التكايا التي كان بعضها يعمل سرّاً. وأخيراً مع أن إعادة إحياء الأوقاف قد جاءت ضمن حركة إعادة إحياء إسلامية، إلا أنه علينا أن ننظر إليها أيضاً من زاوية إعادة إحياء عثمانية.

أما في الباكستان حيث الطرق والبيوت الصوفية وكذلك الأوقاف لم تتعرض

(1) «L'héritage actuel de la Naksibendiye en Turquie et en Egypte», art. cit., pp. 113-115.

(2) «İtim Kültür ve Sanat Vakfı icra heyeti baskani Mefail Deribas: Amacimiz İslam sanatının muhafazası ve kardeşliğinin tesisine hizmet etmektir», *İslam*, 104, Nisan 1992, pp. 73-74.

للمنع، فإن سياسة السلطة تجاه هذه الأمور لم تنخفض كما أن وزارة الأوقاف قد مدت سلطتها لتشمل الرقابة على مختلف أنواع الوقف، بما في ذلك أوقاف الصوفية. أما المشايخ الذين لم يستثمروا إلا في العقارات فقد وجدوا أنفسهم في حالات قلصت مداخيلهم. إلا أن ثمة استراتيجية جديدة شقت طريقها، إذ إن مشايخ الطرق الصوفية قد عمدوا إلى تسجيل الأموال والأرباح العائدة لطرقتهم بأسمائهم الشخصية. من هنا وجدت وزارة الأوقاف نفسها عاجزة عن ملاحقة الثروات الجديدة التي تدرها البيوت الصوفية. كذلك كان على المشايخ الصراع ضد القرارات والإجراءات التي قادت بها السلطة السياسية ووزارة الأوقاف ضدهم. وقد رأينا كيف أن السلطات قد حاولت وفي حالات متعددة (إحياء أعياد، مواسم الأولياء) تغيير المشايخ بأشخاص آخرين، في محاولة منها لتحويل قسم من العائدات لأشخاص على علاقة بأصحاب السلطة. من هنا فإن دور الوسيط، بين الناس وبين الأولياء هو الدور الأساسي الذي يعطي الشيخ أهميته. وهكذا فإن التحول في بلد سني كباكستان، والذي يهدف إلى الحد من سلطة الإسلام الشعبي هو تحول لم يصل إلى نهايته بعد.

2 - في النظام العقدي

فيما يتجاوز تأثير إصلاح الأوقاف على الحياة الاجتماعية للتصوف، وهو عمل يوصف بالخلاصي من قبل القائلين بالحدثة مع ما له من انعكاسات سلبية على المستفيدين منه، فإنه لا بد من الحديث عما لذلك من أثر على العقيدة الصوفية بحد ذاتها، وهذا ما ألمحنا إليه أعلاه. فالرقابة على الأوقاف من زاوية اقتصادية وسياسية كانت بالواقع رقابة للممارسة الصوفية وقد أدت شئنا أم أبينا إلى تحول في هذه الممارسة بالذات. إن تقليص الأرباح أو خسارة بعضها لم يعد يسمح للدراويش بإدارة الحياة الصوفية بالطريقة التي يحلو لهم إدارتها بها. وبعبارة أخرى لقد أصبح من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن يعيش التصوف بالطريقة القديمة، وطريقة التوكل والتنقل من تكية إلى أخرى. وبمعنى آخر لم يعد التصوف قادراً على إقامة طبقة تعتمد التأمل وتعيش على العزلة في أوقاف التكايا أو في جوارها أو على التسول في

أرجاء العالم الإسلامي. على الصعيد الصوفي يعني ذلك الحرمان من مصدر إلهام قوي، إذ إننا نعلم أن معظم المؤسسين للطرق الصوفية مثل بعض دراويشهم المتفانين كانوا أيضاً من طائفة تعتمد على التأمل. وتالياً فإن جعل التصوف وظيفه كان من شأنه أن يحد من اندفاع ونشاط المنتسبين إلى هذه الدعوة، لكن من اللافت أن نعرف أن اندفاع الدراويش للتأمل لم يكن اندفاعاً يمكن الحد منه كلياً، أو إنهاؤه. من جانب آخر يمكننا القول، وهذا ما كان سائداً في الهند - مع أنه قد يبدو مخالفاً لما جاء سابقاً - إنه بإمكان الشيخ أن يكون أكثر فعالية بقدر ما يكون متخلياً عن كل وظيفة زمنية، وعن كل تعاطٍ مع الوظائف السائدة في الأوقاف. في هذه الحالة لا بد له من السعي للوصول إلى انسجام كامل بينه وبين المتولي الذي يكلف إدارة الأوقاف؛ والتاريخ قد علمنا، وللأسف بأن الأوضاع لم تكن دائماً على هذه الدرجة من السهولة.

خلاصة

في الخلاصة نقول إن إصلاح نظام الأوقاف قد عجل في انحلال الطرق الصوفية وفي انحذار الحياة الصوفية على كافة مساحة العالم الإسلامي دون استثناء. وهذا ما استطاع أن يوضحه بجلاء فردريك دي يونغ فيما خص الشرق الأوسط، وقد قدمنا من جانبنا أمثلة تطال الدولة العثمانية والهند. فلأسباب ذات طبيعة اقتصادية وسياسية مرتبطة بضرورة التحديث في العالم الإسلامي - مصر محمد علي، تركية والتنظيمات والهند تحت الانتداب البريطاني - كان لا بد من إخضاع الطرق الصوفية للرقابة. ومع أن الوضع الاقتصادي قد بات ضاعطاً وخاصة في البلدان التي سارت على طريق العلمنة، فإن أثر المشايخ على مريديهم ظل كبيراً. والاستراتيجية هذه هي استراتيجية معاصرة ونحن نشهد على خيوط منها في باكستان. وفي تركيا الحالية وفي ظل إعادة تنظيم الأوقاف - الأوقاف العلمية - بتنا نشهد نوعاً جديداً من الحياة الصوفية لا يعدم قاعدة مادية معقولة. بل إن العودة للماضي وإحياء التراث هو ما نشهده حالياً وفي إطار ليس تقليدياً كله. ومن أجل جعل ذلك ممكناً كان لا بد من القيام ببعض طرق التأهيل؛ مما يدفع لمزيد من

الدراسة. والجدير ذكره أن عملية التأقلم هذه ما تزال جاريةً على قدم وساق. بإمكاننا القول إن ما يجري هو إعادة ضخ للمضمون الرمزي لما يمثله الوقف، أو الطريقة في العهد العثماني، وذلك في إطار محتوى جديد. بهذه الطريقة أرى أنه بالإمكان تفسير ما يجري حالياً، وتالياً فإن حركة التاريخ لم تصل بعد إلى نهايتها.